التسامح و الضيافة: إعادة صياغة تفكيكية في فلسفة دريدا

الأستاذ: لوكيلي حسين/ جامعة وهران

المقدمة:

إن مدنية الإنسان وطبعه الاجتماعي يفرضان عليه الدخول في علاقة مع الغير. ويبدو أن الإنسانية غير قادرة على التخلص من العنف الجوهري الذي يميز هذه العلاقة مع الآخر المختلف ويشوهها، ليصبح إشكالية محورية للدراسات الفلسفية والكتابات الفكرية، لدرجة أن هناك من اعتبر العنف قضية الفلسفة الأولى بمثل إريك فايل. ومنذ القدم، لم تتوقف يوتوبيات عن إغواء الناس، ووعدهم، ومنحهم آمالا بتجاوز مآسي الماضي، فقد حاول فلاسفة الأنوار جاهدين تجاوز حالة الحروب الدينية التي طبعت عصرهم، والتي تميزت بالعداء أو على الأقل بالكراهية لكل مخالف ومختلف، وحددوا ملامح ومقاييس للمحبة والغفران والتسامح تتناسب مع ظروفهم. فليس من الغريب إذا كان الفلاسفة، اليوم، في القرية العالمية الغارقة في هذا الرهيب، كما سماه بول ريكور، يطمحون إلى مجتمع بدون عنف، ويحلمون بعالم ودي ووردي. إن فلاسفة العصر، وبمنطق الاتصال والانفصال، والاستمرار والقطيعة، يحاولون الاستنجاد بمفهوم التسامح الأنواري، وكذا مفاهيم الصفح، والصداقة، والضيافة إلخ، ولكن وفق رؤية مغايرة تتلائم مع ظروف العصر ومستجداته، وتراعي خصوصياته وانشغالاته، واعتمادا على آليات جديدة، ومناهج معاصرة، وبرؤية أكثر شمولية لاتساع دائرة العنف ومجالاته و أنواعه ونتائجه.

في هذا العمل الذي سنعرضه هنا في إطار هذا الملتقى الذي له كموضوع أساسي «جاك دريدا بين النقد الأدبي والفلسفة، سوف نتناول أنوار الفلسفة الفرنسية المعاصرة، لا بالمعنى التاريخي لمصطلح الأنوار، من خلال فهمه بوصفه عصرا ينتمي إلى الماضي، بل بالعكس من ذلك تماما، نفهمه بالأحرى بالرجوع إلى الإستعمال المقترح من قبل دريدا باعتباره عالما، وفترة زمنية ونمط لفهم المستقبل، أعني شيئا ما قادم(1). في زمن العولمة المتعددة الأبعاد، وعصر المجتمع الديمقراطي المتقدم المعقد، وفي مجتمع المخاطر كما سماه أولريش بيك (Ulrich Beck) وأنتوني جيدينز (Antony Giddens)، ستكون مهمتنا بالأحرى أن نستعد للقاء الأجانب الذين هم مختلفين عنا والذين يجسدون صور الغير اللامنتظرة واللامتوقعة، و من ثم الاستعداد لاستقبالهم ومنحهم الضيافة وفق الأنماط المختلفة لغرابتهم ذاتها. هذا التصور الجديد للتسامح، والصداقة، والغفران والضيافة سيكون خصبا، بما أنه سيعطينا مقومات أخلاقية وسياسة جديدة للعلاقات الدولية، أو بالأحرى، على حد تعبير دريدا،

الدولية أو العالمية الجديدة (2)، « فثمة «عالمية جديدة» تبحث عن نفسها من خلال أزمات القانون الدولي، (...) لم يسبق قط للعنف، وللتفاوت، وللإقصاء، وللجوع، وإذن للضغط الاقتصادي أن أثروا على هذا الكم من الكائنات الإنسانية في تاريخ الأرض والبشرية «(3). إن فهمنا الصداقة حسب دريدا كفضاء للانفتاح على المستقبل وعلى مجيء الآخر، ينبغي علينا أيضا طرح مسألة التحضير والاستعداد لهذا القدوم للآخر. من هنا ستكون دراستنا هذه بمثابة تسليط الضوء على نموذج من هذه النظريات المعاصرة التي كان لها الأثر البالغ في حقل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وتحديدا مع فلسفة جاك دريدا التفكيكية.

و لعل الإشكالية المركزية لمداخلتنا هذه يختزلها التساؤل الذي يهم بحثنا أكثر من غيره والمتمثل في: **ما هي الصيغة المعاصرة لمفهوم التسامح، والضيافة، إنطلاقا من تفكيكية دريدا، والتي بإمكانها أن تقوي وتدعم قيم الاختلاف والتعدد الثقافي والحِوَار بين الثقافات؟ وكيف تحولت هذه المفاهيم من مجال اللغوي والديني والمنطقي الصارم والمنغلق إلى المجال الفكري التفكيكي المرن والمنفتح؟**

-أولا- من التسامح القديم إلى تسامح الحداثة و ما بعدها

لقد ورث الغرب، مفهوما (أو أكثر من مفهوم) للتسامح يعمل كلقاحات تجاه تاريخ يرتبط فيه التعصب بشكل وثيق مع أنواع للعنف الأكثر تطرفا، من الحروب الدينية خلال القرن 15 إلى شمولية القرن 20. ويتجذر هذا المفهوم أو هذه المفاهيم للتسامح في الحياة السياسة وفي نظريات العقد الاجتماعي التي تعمل كقصص أو روايات مؤسسة للمجتمعات الحديثة. وبدون إنكار هذا الميراث، هل يمكننا الآن أن نطور ونضع مفهوما «خالصا»، بالمعنى الفلسفي، للتسامح، لا يقتصر على الحالة العملية إلى الضرورة والحاجة، لمجتمع متنوع بشكل لا يقبل التراجع، لحماية نفسه من خطر التفكك أو الهدم؟

1. التسامح الليبرالي المشروط: المحطات والتحولات التاريخية

من البديهي أنه منذ جون لوك وإلى اليوم، تطورت كثيرا الأفكار حول التسامح في العالم الغربي. ويمكننا الاستقراء التاريخي لمفهوم التسامح من رصد إحدى عشرة فكرة على مر تاريخ ممارسته الليبرالية، سواء في الفلسفة الحديثة أو المعاصرة، أفكار ليست متوافقة مع بعضها البعض بالضرورة.

-أ- في الفلسفة الحديثة:

لعل الفكرة الأولى التي نستخلصها من تتبع مفهوم التسامح هي أنه من المستحيل فرض دين أو أي معتقد بالقوة، «لأنه لا إنسان قد تخلى عن رعاية نجاته الأبدية الخاصة به بحيث يعتنق بالإكراه

عبادة أو إيمانا يفرضه إنسان آخر»(4)، فالصدق (الإخلاص) لا يمكن السيطرة عليه (لوك)، فما دام أن اعتقادا ما أو سلوكا لا يكون ضارا ومؤذيا، فلا ينبغي منعه وحظره (ج.س.مل)، إذ « لا مجال للترحيب بأي قضية من هذا النوع عندما لا يؤثر سلوك الشخص على مصالح أي شخص آخر سواه»(5). إن كل فرد يتمتع بسيادة ويمكنه أن يقرر خطة ومشروع حياته بإرادته الحرة.

أما الفكرة الثانية فمفادها أنه وحدها الدولة تتمتع بالعنف المشروع، فمن أجل أن تكون الدولة محايدة أو قادرة على فعل الخير والجيد، ينبغي فصلها عن الديانات. هذا يقود إلى مختلف أشكال الدهرنة التي تجد مبررها من خلال فعاليتها الاجتماعية: إنها تتجنب الصراعات التي ليس لها داع وبدون جدوى، وتشجع الاستقرار.

بالنسبة لثالث فكرة، فهي مرتبطة بسابقتها، فتتمثل في أن الفصل بين الكنيسة (الدين) والدولة (السياسة) له كنتيجة الفصل بين المجالين العمومي والخاص، «و هنا بالذات يتجلى الإشكال الذي بات مطروحا في مجال الدين بين تصور يقربه أكثر من المجال الذاتي والشخصي، ويحصره في دائرة الخصوص التي تهم الإنسان الفرد، وبين تصور يريد أن يبقي على طابعه الاجتماعي ودائرة العموم»(6). في التصور الفرداني، النموذج الديني معمم على كل الاختلافات الثقافية. السلوكات والتصرفات التي تمثل أقلية، يدفع بها إلى المجال الخاص، لعدم «تلويث» المجال العام. تسمح هذه القاعدة بحماية الجماعات بطريقة غير مباشرة، بواسطة حرية الأفراد الذين يشكلونها. ولكن إذا ما نظرنا إلى الثقافات بطريقة إيجابية، فيجب علينا أن نقبل إمكانية أن يتم تثمينها بشكل عمومي ومعلن (إخراجها من المجال الخاص ودمجها في المجال العام).

أما الفكرة الرابعة فهي أن مطلب العدالة سابق على أي عقد (وحده هوبز الذي لا يشاطر هذا الرأي، لكن على أي حال فإنه لا يفضي إلى التسامح ولا يلائمه). وبالنتيجة فإن حقوق الإنسان هي أيضا سابقة لكل تعاقدية (contractualisation). هذا هو موضوع الكرامة والاحترام الكانطي. حتى وإن كان الناس مختلفين، فإنهم متساوون ويجب أن يكون لهم نفس الفرص (تكافؤ الفرص).

-ب- في الفلسفة المعاصرة:

واستكمالا للمشروع الأنواري للتسامح طرح الفلاسفة المعاصرون مجموعة أفكار في مسار بناء المفهوم، والتي سوف تكون تتمة لإنجازات الفلاسفة السابقين. وبصدد النقطة الرابعة التي انتهينا إليها نجد أن كل جون راولز من خلال نظريته في العدالة كإنصاف يرى أن كل واحد يمكنه أن يحدد لنفسه أهدافا عقلانية أنانوية (égocentriques) تركز على الذات، ولكن ما يهم حقا، من وجهة نظر العدالة، هو

«المعقول»، الذي يرتكز في نهاية المطاف على الإحساس تجاه الإنصاف (العدالة)، إذ ينبغي أن يتمتع الأشخاص بقوتين أخلاقيتين إحداها هي « قدرة الحس بالعدالة: و هي القدرة على الفهم والتطبيق والعمل انطلاقا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»(7).

أما الفكرة الخامسة فتتمثل في أن مطلب الحرية هو أيضا قبل أي عقد، حيث «يجب أن يحصل كل شخص على حق متساوٍ في المخطط الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين» (8) (هذا هو المبدأ الأول للوضع الأصلي لراولز). حتى وإن كانت بعض المجتمعات تنكر هذا المبدأ، فإنه يظل قيمة مطلقة لجميع الديمقراطيات.

سادس فكرة هي أن تعميم التسامح يؤدي إلى جعله قيمة أخلاقية جوهرية، فضيلة، واستعدادا شخصيا مثمن، هذا ما يسمى «تسامح الاحترام»، المرتبط بالنقطة الرابعة.

أما السابعة فقد تبين أنه في المجتمع المشكل معياريا، حيث تهيمن وسائل إعلام الجمهور والرأي، التفرد والخروج عن المركز قيمتان مثمنتان. فلا يمكن لوم أي شخص على معارضته لنزعة المطابقة (conformisme) والاتباعية، لأنها الطريقة التي يتطور بها الفكر. إن التسامح مرتبط بحرية التعبير. هناك جانب نفعي أداتي للتسامح.

وتكمن الفكرة الثامنة في أنه بينما بدأ التسامح في القرن 18 باعتباره قضية سياسية، مؤسسية وأخلاقية، فإنه توسع في القرن 20 وامتد إلى مجالات وميادين تتسع أكثر فأكثر: المعتقدات الأخلاقية، والفلسفية، والسلوكات، أنماط الحياة، الأخلاقية، الجنسية، الطلاق، والميول الجنسية، والهجرة، والتعددية الثقافية، الخ ... هذا التوسع يصطدم اليوم بمسألة الحدود غير القابلة للاختزال، المختلفة حسب البلدان والتي لا تكف قائمتها تزيد وتكثر: الختان، الزواج القسري، البرقع، الكراهية، العنصرية، الإمكانيات الجديدة التي فتحت من قبل البيولوجي (من الاستنساخ إلى تأجير الأرحام)، الخ ...، فهل ينبغي أن نضع حدا للتوسع المستمر للتسامح واستعادة نوعا من السلطة و بعض القيود؟ هل يجب التخلي عن التعددية الثقافية والعودة إلى مفهوم للتكامل في دول متجانسة؟. الفكرة التاسعة هي أنه إذا كانت كل ذات يمكنها أن تختار أهدافا مختلفة، فلن يكون هناك ما ندعوه الصالح العام (هذه هي أطروحة راولز مع «الذات اللاملتزمة/soi désengagé»)(9). لا ينبغي تفضيل أية عقيدة شمولية وكليانية (أخلاقية كانت أو دينية أو غيرها) ويجب أن نقبل بشكل مسبق تعددية الأهداف المستهدفة، حيث «تفضل الليبرالية السياسية اتخاذ موقف محايد في الجدل الدائر حول المسائل الأخلاقية والدينية الناجمة عن المذاهب الكلية (..) ذلك أن التزامها الحياد إزاء المذاهب الكلية يجعلها لا تخوض في مواضيع أخلاقية معينة تختلف حولها هذه المذاهب»(10). بما أننا لا نعرف مسبقا تصورات الخير التي ستفرض

نفسها، فإن وجود الدولة ليس مشرعنا و مبررا بواسطة مضمون معين، لكن بعدم وجود المحتوى. باعتبار الآراء متنوعة وكل واحد يمكنه أن يغير رأيه إذا كان يرغب في ذاك، سنصل إلى تثمين المداولات السياسية المؤدية إلى أخلاق في حدها الأدنى يمكننا دوما إعادة مناقشتها ومساءلتها(هابرماس)، «إجمالا، يمكننا ملاحظة التسامح في القانون كنتيجة لتداول الجميع»(11).

أما عن الفكرة ما قبل الأخيرة فهي أن الكونية المجردة ليست محايدة، إذ أنها انعكاس للقوى المهيمنة. يجب علينا إذن أن نجد وسائل أكثر فعالية ونجاعة من مجرد القانون لنأخذ في الحسبان والاعتبار الاختلافات: مقاييس التمييز الإيجابي، والاعتراف بحق الأقليات في العيش وفقا لمعتقداتهم، توسيع المساواة والحرية إلى المجال الخاص (موضوع أثير خصوصا من قبل الحركات النسوية)، وإنشاء حقوق جديدة للحفاظ على الثقافة. لا ينبغي أن يكون هناك أي تسامح تطبيعي قائم على المعنى «رغم أنني أختلف معك، سأتحملك وأتسامح معك» (تسامح الرخصة)، ولكن حق فعلي حقيقي، «فلتعلم أن لديك الحق في أن تعتقد ما تريد». وفي الأخير نجد أن الجماعاتيين (communautariens) والحركات النسوية يعطون إلى التنوع قيمة في حد ذاته، من أجل تحقيق نتائج ملموسة، لا ينبغي البقاء عند تصور ميتافيزيقي للتنوع، بل ينبغي تسييسه. بما أن الدولة، في أي حال، ليست محايدة وتدافع إما عن فئات ومقولات (الذكر الأبيض، الخ ...)، وإما عن مواقف أخلاقية (الحد الأدنى المسموح به فيما يتعلق بالقتل، والتعذيب، وتعدد الزوجات، وزنا المحارم أو البتر/ الختان)، ثم تأخذ هذه بأنها «غير حيادية»، والاعتراف بتنوع مفاهيم الخير (أو الأخلاق كما تدافع عنها أخلاقيات»الرعاية» النسوية)، والأخذ بعين الاعتبار المجموعات المادية (الشباب، والنساء، والسود، ولكن أيضا الأقليات بجميع أنواعها) بالشكل الذي هي عليه والتصرف وفقا لذلك (وهو ما يمكن أن يؤدي إلى حماية التقاليد، والثقافة واللغة)، يجب إذن حماية الحقوق الاجتماعية (على سبيل المثال في التعليم، والصحة، والعمل) بدلا من الحقوق المجردة، والدفاع عن المساواة الحقيقية بدلا من المساواة الشكلية. من خلال طرح المشاكل من حيث السلطة، والهيمنة، وليس من حيث المبادئ، يمكن أن يؤدي بنا ذلك إلى تطبيق القواعد بطريقة متنوعة.

من كل ما سبق نلاحظ أنه، مهما كانت المواقف المتخذة من طرف البعض أو البعض الآخر في «الطيف» المحدد أعلاه، فإن الإشكاليات الليبرالية لها بعض الوحدة. رغم عدم وجود تصور واحد ليبرالي للتسامح (على العكس من ذلك)، فمن غير التعسفي التأكيد أن التصورات المختلفة المنبثقة من الفكر الليبرالي ترتكز على أساس معجم وقاعدة دلالية (سيمانطيقية) مشتركين.

2. تصور آخر للتسامح:

لقد تبين من خلال القسم السابق أن هناك ميراث لتصور عن التسامح في الثقافة الغربية، وبالتأكيد هو معقد ومتنوع، ولكنه ينتمي برمته لما يمكن أن نسميه تسامح مشروط. سأحاول أن أبين أن مفهوم الضيافة غير المشروطة لدريدا يبقي مفتوحا إمكانية مبدأ آخر، التسامح اللامشروط، الذي يمكنه أن يلبي متطلبات معينة كانت مستبعدة سابقا من طرف مختلف التيارات الليبرالية لفكر التسامح، مثلما حددته أعلاه. وسوف أعتمد على ثلاثة مقاطع لجاك دريدا أين يحلل بشكل مباشر مفهوم التسامح، في أطياف ماركس (1993)، الإيمان والمعرفة (2000) ومفهوم 11 سبتمبر (2004).

-أ- تقارب التسامح المشروط و التسامح الليبيرالي

في كتاب «الإيمان والمعرفة»، وكذالك حول مفهوم 11 سبتمبر، يؤكد جاك دريدا أن التسامح في الغرب هو ذو أصل مسيحي بالأساس، أو فضيلة كاثوليكية بالخصوص. لقد بدأ تفعيله باسم الإيمان، و» إذا كانت كلمة التسامح وموضوعه تعودان، في الواقع، فربما كان ذلك لكي يصاحبا ما نسميه باستسهال وبتشوش بـ»العودة إلى الدين»(12)، والأخلاق المحضة. فقد تم التفكير في التسامح في الغرب على نموذج المحبة، بحيث يعتقد لوك أنه «لا يستطيع أحد أن يكون مسيحيا بدون المحبة، وبدون الإيمان الذي يعمل لا بالقوة، بل بالمحبة»(13). في هذا التقليد المسيحي الأصلي، يعتبر التسامح سرا للمجتمع المسيحي؛ إنه درس يجب أن يستطيع المسيحي، وحده، إعطاءه للعالم، «عندما يعتقدون أنهم وحدهم قادرون على إعطاء العالم دروسا في التسامح، فإن التنوير مسيحي»(14).

إن التسامح، ضمن هذا التقليد، يعبر عن علاقة سلطة، يصرح، في إطاره، الأقوى للأضعف (أو الأقلية) «سأتركك تعيش»، لكنه يضيف على الفور [بشكل صريح أو ضمني] «لا تنسى أنني في بيتي»، أي أن «التسامح، يجيء دائما من جانب»الأقوى حجّة»، وهو يعد بمثابة دليل إضافي على السيادة ويمثل الوجه الطيب للسيادة التي تشير إلى الآخر من علو عليائها: سأتغاضى وأتركك تعيش، سأحتمل وجودك، وسأفسح لك مكانا في بيتي، ولكن لا تنس أنني في بيتي»(15). إنه يقبل، مع تنازل، أن يتحمل الآخر. في فترة فولتير، كان الكاثوليكي هو من يسامح البروتستانتي؛ في فترات أخرى، المؤمن يسامح الكافر، غير أن الخطاب ظل هو نفسه – حتى و إن كان اليهود، أو المسلمون أو الملحدون ينسبونه إلى أنفسهم كذلك –. بالنسبة لفولتير، يبقى التسامح إلهاما مسيحيا، إذ اعتقد، مثل كانط [وحتى هايدغر] أن المسيحية هي الديانة «الأخلاقية» الوحيدة، وهي نموذج التسامح. إنه يضع نفسه كمسيحي مخاطبا المسيحيين الآخرين، فحسب رأيه، التسامح يكون بين المسيحيين وحدهم، فهو يصدق على من ينتمون إلى نفس الديانة، فهو موجه للذين ينتمون إلى نفس التقليد في المقام

الأول. لكن لا يتعلق الأمر بالانفتاح على الآخر، بل بقبول وتحمل وجوده. إنه يحمل دائما نوعا من التنازل المتعجرف الذي نجده على سبيل المثال عند فولتير في مادة «تسامح» من قاموسه الفلسفي. بين الكاثوليك والبروتستانت، التسامح هو من الحق، ولكن عندما يتعلق الأمر باليهود، فالأمر مختلف وغير أكيد، أي أن فولتير يتصور ويفهم التسامح باعتبارها مشروطا. ما دام أن مسيحيين يخاطبون مسيحيين، ما دام أن كائنات عقلانية للأنوار هم الذين يخاطبون كائنات عقلانية أخرى أو من المفترض أن يكونوا كذلك، يمكن أن نكون متسامحين. ولكن ما أن يظهر كائن غير مسيحي ولا عقلاني، يمكن بشكل مشروع أن نطرح أسئلة، إنها مسألة مبدأ بالنسبة له. ما يرمز إليه باليهودي هو الموجود الذي لا يدخل ضمن تسامح «طبيعي». إذا كنا نقبل في النهاية العشاء معه، فإن ذلك لن يكون من خلال تطبيق مبدأ التسامح، ولكن من خلال قولنا «صلاة الطعام». عودة غريبة للديني تنطوي في آن واحد على نداء للمحبة المسيحية (لأننا لا نقصي تماما هذا العشاء الغريب جدا) والرغبة في الاحتماء ضد الآخر المطلق. حقيقة إبعاد أولئك الذين يعتبرون غير قابلين للاستيعاب وغير عقلانيين بطبيعتهم، يستحضر موضوع المعقول لراولز (النقطة 4 أعلاه).

هذا التحفظ الفولتيري ليس سطحيا، إنه جوهر مفهوم التسامح الليبرالي ذاته. عندما يتسع مجال التسامح وينمو في القرن 20 (النقاط 8-11)، سنكون مجبرين على وضع حدود عملية لهذا التسامح، والتي تعود دائما إلى تحديد الهامشي بالنظر إلى عضوية مشتركة التي هي، وحدها، وستبقى، المستفيدة بشكل كامل من الحق في التسامح. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون هذا المفهوم للتسامح إلا مشروطا.

-ب- التسامح الجديد احترام لغيرية الآخر اللامحدودة

يقترح جاك دريدا، في كتابه الإيمان والمعرفة، انطلاقا من مفهومه الخورا (أو الكورا/ khôra)، إمكانية تسامح «آخر»، بإمكانه أن يتوافق وينسجم مع ما يسميه تجربة الصحراء داخل الصحراء (désert dans le désert). يسمي « خورا khora (موضع/مكان/فسحة/ موقع) هذا الشيء الذي لا يفسح مجالا لشيء»(16)، إن الخورا هو الإسم الإغريقي - استعاره دريدا من أفلاطون- لمكان مجرد، غير متجانس، والذي لا يظهر أبدا على هذا النحو، والذي لا يمكنه اختباره، ولا أن ينكشف، مكان هو لاشيء – ليس لاشيء الدازاين، حامل القلق (الذي ينفتح على مسألة الوجود و سؤال الكينونة)، لكن لاشيء موجود، لاشيء حاضر، لا شيء يمكن اعتماده بواسطة أي إجراء، سواء أكان أنثروبولوجيا، أو ثيولوجيا، مكان صحراوي قاحل، ضارب في القدم ولا يمكن تذكره (immémorial)، «لا عتبة له ولا أفول». «قبل» الصحراء التي نعرفها (الانسحاب، موت الله والأديان التاريخية) تأتي الصحراء في قلب الصحراء، هذا المكان للفصل بين ما هو من نظام الموحى به (حدث، وحي – من اليونانيين، إلى

المسيحيين و إلى هيدغر: ما وراء الوجود)، وما هو من نظام الكشف (إمكانية أو افتراضية الحدث؛ أي آخر، كل ما هو تحت أي معارضة، ما يقاوم الإنسان، والتاريخ وكذلك الله، والكائن وللجيد). مقابل هذا التشتيت، يقدم جاك دريدا مفهوم تسامح آخر، تسامح جديد بإمكانه احترام هاتين الأصاليتين (originarités)، والذي بإمكانه أن يتيح تجربة الصحراء في قلب الصحراء. إنه إشارة إلى الآخر المطلق، غير المعروف، الذي نفتقد إلى أي ملامحه، وبالتالي ليس له وجود في هذه الذاكرة الجماعية أو الثقافة. هذا المكان هو مصدر الدين، حسب دريدا، كل دين، يتميز بالاضطراب والترنح بين الوحي من جهة، والكشف من جهة أخرى، بين الحدث وافتراضيته. وحسب دريدا إن طابع التوتر والوسطية الذي يميز هذا المكان، هو ما يؤهله أن يكون منبعا لانبثاق «إيمان تفكري» مغاير، وظهور تسامح آخر. هذا التسامح الجديد سيكون متميزا بورع، واحترام للغيرية اللامحدودة، وللمسافة، وللتشتيت، والفصل، واللاتماثل (dissymétrie) الذي يميز هذا المكان (khôra)، الموضع عينه الذي تأخذ فيه حركة التباعد مصدرها. « تسامح «مغاير» يحترم مسافة الغيرية اللامحدودة كتفرد. هذا الاحترام سيكون أيضا دينيا، ديني باعتباره وسوسة (scrupule) أو إعادة-احتفاظ، مسافة، تفكك، انفصال، عند عتبة أي دين كرابط تكرار لنفسه، عند عتبة أي رابط اجتماعي أو جمعوي.

نحن نعلم أن هناك اشتقاقين مختلفين (ومتصلان) يمكنهما أن ينسبا إلى كلمة دين (religion): - في (religare)، هناك فكرة رابط اجتماعي، يؤدي إلى التسامح-المحبة. – أما في (relegere) (جني/ cueillir، جمع/rassembler) يشير إلى مجموعة دلالية مرتبطة بالقدسية (sacralité)، والقداسة (sainteté)، والسليم (الصحيح والمعافى) أو التواضع. أجد نفسي أمام الشيء الأجنبي مثلما أمام الغيرية اللامحدودة للآخر. هذا البعد المقدس يعين نقطة احترام أدنى من أي لغة، الإمساك، مكان للانسحاب، غارق في التجريد - حتى النشوة والانشراح – الذي يمكن من خلاله الانفتاح للآخر، قبل أي رابط اجتماعي. بالنسبة لدريدا، هذا المكان الذي يسميه «صحراء في الصحراء»، هو أيضا المكان الأصلي للعدالة.

إن الصيغة المضاعفة «صحراء في الصحراء» هي تجريد مقام لسحب وطرح كل الوساطات المؤسسية، القانون، العلوم، والكنيسة، أوجه الدين التقليدي، الخ. فمهما نفعل، ورغم كل الجهود التي يمكن أن نبدعها لحماية أنفسنا، فإننا ننتهي دوما لعرض أنفسنا إلى هذا المكان اللامتجانس. سواء نعيشه كعنف، وعدوان أو تهديد، أو نصفه بأنه إرهاب أو «ما بعد حداثة»، فإن هذا المكان يبقى، إنه يتطلب أن ينظر إليه على هذا النحو. أي محتوى محدد مسبقا من قبل القانون أو المعيار لن يكون منطبقا عليه. أمامه، ليس لدينا أي اختيار. نحن لا نقرر أن نسامح. إذا كنا نعترف به، فذلك ليس

لأسباب أخلاقية أو إيتيقية: ذلك لأنه يلح، دون توقف ممكن. إنه مكان اليهودي بالنسبة لفولتير أو الغرابة المقلقة عند فرويد - وربما كان أيضا مكان الأجنبي (الغريب) في أيديولوجيات معينة للرفض الجذري للآخر. في مقابله، تكون الضوابط الليبرالية هي بلا جدوى و تأثير.

-ثانيا- من التسامح إلى الضيافة

1- التسامح الليبيرالي، عكس مبدأ الضيافة

في الفقرة السابقة، أوضحت أنه كان بإمكاننا تصور مبدأ للتسامح يتجاوز ما يقترحه التسامح المشروط (الفرضية التي يستقبل فيها فولتير اليهودي دون تحفظ). لكن نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك: الحالة التي لا يكتفي فيها فولتير باستقبال اليهودي، لكن يدفع الضيافة إلى ملاحظة قواعدها: ها هو فولتير الذي يفصل الحليب عن اللحم و يبدأ في أكل الكوشير (kasher)، ليس لتشريف الآخر، لكن بسبب أنه يقبل، عن مبدأ، أن قانون الآخر يمكنه أن يصبح قانونه أيضا. هنا سنكون إذن في سياق التسامح اللامشروط بشكل كلي (أو الضيافة الخالصة).

فمن الواضح أن هذا المبدأ غير متوافق مع النموذج الموروث من التنوير، بل لعله، وفقا لجاك دريدا، عكسه. الهدف من التسامح الليبرالي هو الحماية بواسطة الوسيلة الأنجع الممكنة ضد الأخطار الخارجية، ويعتبر التسامح المشروط واحدا من تلك الوسائل. ضد جميع أشكال العنف المختلفة التي انطلقت اليوم (العنف السياسي أو الديني، ولكن أيضا التكنولوجيات التي تؤدي إلى عزل أو استبعاد بعض السكان، التكنو-علوم (technosciences) ذات الآثار التي لا يمكن التنبؤ بها أو الخطيرة مثل التكنولوجيا الحيوية أو النووية)، يمكننا الدفاع عن موقف الحذر الذي يفتح الباب ليسمح فقط بمرور ما هو متوافق مع ما نعرفه بالفعل. ولكن لا يمكننا تجاهل تحولات المجتمع. إن الانقسامات الاجتماعية ليست فقط أيديولوجية أو دينية أو ثقافية أو لغوية، فهي تنطوي على تغييرات في الفضاء العمومي من خلال وسائل إعلام وشبكات تتجاهل القانون الوطني والسيادة. من هذه الزاوية، فإن التسامح الليبرالي الذي يركز على الحفاظ على أرضي (بلدي)، بيتي، ثقافتي، وديني (النقطة 3 أعلاه) والتي نأمل أنها يمكن أن تتعايش مع تلك التي يمتلكها الآخرون، لم يعد كافيا. تحديد «عتبات» التسامح (النقطة 8 و11)، وتقييم خطر الأجسام الغريبة (النقطة8)، يؤدي إلى الانغلاق مرة أخرى على ما نعتبره مقبولا. إنه تسامح مشروط يحمي ويحفظ، قبل كل شيء، كل ما يرتبط بهويتي، إن لهذا الفهم للتسامح دلالة بيولوجية أو عضوية: مفهوم «عتبة التسامح» تتضمن مجتمعا يمارس شكلا من أشكال الرفض ضد الأجسام الغريبة. من المؤكد أن هذا النوع من الدعوة الكوسموبوليتانية أفضل من التعصب المطلق، وعموما، لا يستطيع الأفراد، والأسر، والدول أن يفعلوا أكثر من ذلك.

مفهوم التسامح غير المشروط لجاك دريدا قد يؤدي إلى موقف مختلف. إنه يلغي الحمايات والواقيات المعتادة، ويشجع المضيف على عرض نفسه لما هو غير مسبوق، للا متوقع، ويتحمل خطر أن يطبق قانون الآخر عليه، حتى لو كان هذا القانون هو قانون عملية عضوية، طبيعية أو ميكانيكية، وحتى وإن كان هذا القانون يجعل حياته مستحيلة، ويجبره على التغير. إن التسامح هو عكس الضيافة:» فإذا كان التسامح ضيافة مقننة، ضابطة لقواعد الاستقبال، معقَّمة ضد فيروسات الآخر، مسلحة ضد ما فيه من غرابة، فان الضيافة «الخالصة» انفتاح على ممكنات، ومخاطرة. إنها متطلعة لما في الغريب من غرابة»(17). أن أكون «متسامحا»، فإنني أحد من استقبالي، وأحافظ على السلطة وأسيطر على بيتي، أي أنني متشبث بالمحافظة على سيادتي وسلطتي، وجميع ما يرتبط بهويتي كالأرض، والمنزل، والمعتقد، واللغة والثقافة.،، فالاستضافة وفتح البيت هو هبة مقرونة بالتسامح، شريطة أن يحترم الأجنبي قواعد حياتي. هذا ما يعني في نهاية المطاف أنني لا أتحمل الآخر الأجنبي (الضيف)، إلا بشروط، وحدود معينة. كل هذا معناه أن التسامح هو بمثابة ضيافة حذرة، ومتحفظة، ومتخوفة، ومشروطة لا تعكس حقيقة الضيافة وجوهرها. فإذا كان التسامح الليبيرالي يعتبر هويات البعض والبعض الآخر مكتسبة وثابتة، نجد أن التسامح اللامشروط لا يترك أي بنية استقبال سليمة، ولا قواعد الحياة، أو العادات، ولا القانون ولا اللغة. قواعد اللعبة الجديدة التي يتم تأسيسها نتيجة لهذا اللقاء لا يمكن التنبؤ بها. لا يتعلق الأمر بنموذج عملي، ولكن بتصور يدفع إلى ترك كل الخيارات مفتوحة، من دون التقوقع والانغلاق داخل انتماء مسبق.

2- من الضيافة كـ «فضيلة بينية» إلى الضيافة اللامشروطة

حسب رينيه شيرر (René Schérer)، إن «بقاء الضيافة واستمرارها ليس إلا بشكل مشوه، وكفضيلة بينية، وهذا الشبه-اختفاء للضيافة حدث لصالح حق ليس سخيا وكريما بل مشبوه»(18). إن الضيافة لا توجد، اليوم، سوى كـ»ترف ورفاهية عرضية»، و «زينة» تحملها الأسرة مع أنانيتها العائلية ملزمة، من وقت لآخر، وذلك خلال دعوة وجيزة، و وليمة، وحفلة بين الأصدقاء، بين من نعرفهم»(19). ولكن بالنسبة له، فإنها ما تزال موجودة ليس فقط « كتداعيات بقاء حنينية [...] حاضرة في حالة انتشار، متفرقة ومبثوثة في كل ركن من أركان اللغة، وكل ما يشكل بنية حداثتنا»(20) (يستشهد شيرر بكلمات مثل: الفندق (l'hôtel)، المضيفة (l'hôtesse) المستشفى (l'hôpital) ...)، ولكن أيضا في «التخوم، وفي الهوامش أو الفجوات» في مكان ما داخل لاوعي مجتمعاتنا المعاصرة (لأن المنطق المعقلن لهذه الأخيرة لا يمكنه أن يكون إلا لا ضيافيا، سواء كانت شمولية أو ليبرالية). ومن خلال هذه التخوم، غالبا ما تظهر، الضيافة « هناك حيث لم نعد نعتمد عليها بالكامل»، تصنع من الداخل المجتمع بكل قوتها المتآكلة. وذلك بسبب رينيه شيرر يتساءل»أليست الضيافة، في نهاية المطاف،

حساسية خاصة للقريب؟» (21)

إن الضيافة تتضمن بالتأكيد العلاقة مع الغير، وهي، من هنا، مسألة إيتيقا على الإطلاق. هذه هي الطريقة التي يدرك بها دريدا الضيافة، والذي يعد كتاب ليفيناس «الكلية واللاتناهي» (Totalité et infini)، بالنسبة إليه، معالجة واسعة للضيافة تسمح لنا وتساعدنا أن نفهم كيف أن مفهوم الضيافة يمكن أن يمر من استقبال شخص ما إلى التلقي من شخص ما، وبشكل أعم، من استيعاب الطبيعة الحقيقية غير المشروطة للاستقبال. فقد اعترف ليفيناس في المقدمة أن «هذا الكتاب سيقدم الذاتية كمستقبلة للغير، وباعتبارها ضيافة»(22).

وسواء اعتبرناها فضيلة الإنسان العاقل (الحكيم) بمثل ما نجده عند أرسطو أو واجب كل مواطن عند أفلاطون (إنها واجب مقدس نقوم بأدائه سواء عن طاعة للقانون المدني أو لتحصيل منفعة شخصية لتجنب غضب زيوس)، وسواء تعلق الأمر بموقف فردي أو بواجب مفروض على الجميع من طرف القانون أو الدين حسب شيرر، فإن الضيافة ظلت ممارسة شائعة في العصور القديمة، وشكلت عقدا حقيقيا يلزم الأشخاص، والأسر أو مدن أماكن مختلفة، بتوفير المأوى والمساعدة والدعم لبعضهم البعض بشكل متبادل. إن استقبال المسافر كان بمثابة واجب مقدس لا ينبغي انتهاكه. فمن المهم أن نستمد منه النعم الجيدة حتى، وبالأخص، إن كان الأمر يتعلق بإنسان مجهول لأنه عندها لا أحد يمكنه أن يعرف قوته والأخطار التي قد يحملها. منذ تلك الفترة، كانت الضيافة، أبعد ما تكون عن مجرد توفير الغذاء والمأوى، إن «العلاقة التي كانت قائمة بين الأشخاص كانت تتضمن رابطة، وصلة اجتماعية، وقيم للتضامن والجمعنة (23) «(sociabilité) تنتظم في نسق للتبادل والمعاملة بالمثل معززة التماسك والتناسق الاجتماعي ومخفضة مخاطر الصراع.

3- ضيافة دريدا

خلال ندواته التي عقدت في عام 1996 حول موضوع الضيافة، قدم جاك دريدا تمييزا مختلفا عن ذلك الذي يفصل الضيافة الخيرية للدولة عن الضيافة القديمة تجاه الأقران. انه يميز قانون الضيافة عن قوانين الضيافة: فبينما تمارس الثانية ضمن منطق براءة ومخالصة وتتوافق مع الحقوق والواجبات «المشروطة (conditionnés) والشرطية (conditionnels) دائما، كما حددتها التقاليد اليونانية-اللاتينية، أو اليهودية-المسيحية، كل قانون وكل فلسفة القانون إلى كانط وهيغل خصوصا من خلال الأسرة، والمجتمع المدني والدولة»(24)، نجد أن الأولى غير محدودة، ومطلقة ولا تخضع لأي شرط(25): إنها تتوجه «إلى الآخر المطلق، غير المعروف، المجهول، والذي أمنحه مكانا، وأسمح له بالقدوم، أسمح له بالوصول، وامتلاك مكانا في المكان الذي أمنحه له، دون أن أطلب منه لا المعاملة بالمثل (الدخول

في اتفاق) ولا حتى اسمه»(26). إنها قانون «دون إلزام، و بلا أمر ولا واجب. باختصار قانون بدون قانون. نداء يدعو دون أن يأمر»(27).

إن «الضيافة غير المشروطة» لجاك دريدا ليست برنامجا، ولا مفهوما سياسيا أو قانونيا. كان يطلق عليها ويصفها، هو نفسه، بأنها «مبدأ». إنها لا تعمل لا كقاعدة للسلوك، ولا كأمر، إنها برنامج أو قاعدة أخلاقية، ولكن بوصفها أفقا أستطيع بواسطته اتخاذ قرارات أو أصدر حكما. إنها لا تنتمي إلى الأخلاق، لكن بالأحرى إلى الثقافة ما دامت أنها تعني طريقة في أن تكون في بيتك ومع الآخرين، فهي أسلوب، وعادة وعرف (éthos). إن الضيافة «الخالصة»، عند دريدا، هي مبدأ ينبغي الحفاظ عليه، ومفهوم مرتبط ببنية المسيحانية (أو المشيحانية) (messianité) التي «تشير إلى حضور الآخر الغائب، ولا يمكن لهذا الآخر أن يحضر من غيابه إلا عندما يغيب كل توقع محدد لموعده»(28)، والتي تميز تجربة الاعتقاد الإنسانية: إننا عرضة غير قابلة للاختزال إلى مجيء الآخر. لنأخذ، على سبيل المثال، الوضع الذي نوجد أمامه حينما يصل زائر أجنبي. هناك موقفين ممكنين للإنسان، اتجاه زائر: الأول هو الدعوة (l'invitation) إن استقبله وفقا للقواعد المعمول بها، حيث يمكنني أن أدعوه للمجيئ إلى بيتي. أفعل إذن ما أقدر عليه لاستقباله باحترام، لكنني أعتبر أنه هو الذي يتعين عليه أن يتأقلم ويتكيف مع نظامي، مع حياتي، مع بيتي، و بلدي. بما أنه يأتي عندي، ينبغي عليه أن يخضع إلى القواعد المعمول بها في بيتي. الأفق المفتوح بواسطة الدعوة محدود. أما الموقف الثاني فهو الزيارة (la visitation) إن ترك بيته مفتوحا أمام الجميع، حيث يستطيع الإنسان أن يترك الزائر يستقر في بيته دون أن يطلب أي سؤال حول هويته، دون أن يطلب منه أي حساب. هذا ما يسميه دريدا الزيارة. في بيتي المفتوح، أعرض نفسي لمن سيأتي. في هذه الحالة الأفق غير محدود. يمكن أن يتحول الزائر إلى دخيل ومتطفل أو حتى إلى عدو. إنني لا أحسب مسبقا الخطر الذي يمكن أن يحدث لي، أي لا أحاول التخمين في ما قد ينجم من نتائج على استقبالي لغريب. أدرك أنه يمكن أن أتأثر (سلبا أو إيجابا) بواسطة سلوك هذا الزائر المجهول، اللامتوقع، غير المعروف، ولكن هذا الخطر أمر لا مفر منه. هذا هو ثمن الانفتاح الحقيقي للآخر.

في الحالة الأولى، تكون الضيافة مشروطة (conditionnelle)؛ وغير مشروطة (inconditionnelle) في الثانية، أي خالصة، أو مطلقة. إن غريب الزيارة أو الأجنبي، الذي نسميه أيضا القادم والوافد المطلق (arrivant absolu)، ليس محددا (indéterminé)، وغير معروف، فمن الممكن أن يكون أي شخص. من أجل استقباله والترحيب به، يرفع المستضيف جميع الموانع الوقائية والحواجز المحصنة التي يحتمي بواسطتها. إن الإنسان يوافق، في هذه الحالة، على عرض نفسه لهذا الزائر الذي لا يمكن

توقع قوانينه وسلوكاته، ويقبل أن يتحول بناءا على ما سيحدث، كما ينفتح على إمكانية خطر فقدان هويته. ويقبل أن يكون الزائر هو من يضع القانون في بيته، حتى ولو أصبح العيش في هذا الأخير بهذا الشكل مستحيلا.

وإذا كانت الزيارة في الممارسة العملية غير مقبولة، فإنها أمر حتمي على المستوى المفاهيمي. و رغم أنها تبدو بعيدة عن الاستيعاب من قبل بعض المؤسسات مهما كان نوعها، فإنها تتجاوز هذه المؤسسات وتفرض نفسها علينا (وعليها) كغيرية للآخر. لدينا مسؤولية ابتكار مكان للتلاقي، والتوافق، والانبثاق الشعري، الذي يترك له مكانا فريدا في كل مرة، مع عدم نسيان الحفاظ عليها، وتوسطها من قبل طرف ثالث. باستقبالنا الضيافة الخالصة، نفتح فضاءا مسيحانيا، لكننا، في نفس الوقت، نتجنب خطره. ضيافة غير مشروطة حقا ستكون شاعرية (poétique)، حيث أن» فعلا للضيافة لا يمكن إلا أن يكون شاعريا»(29)، لأنه من الواجب، في كل مرة، إبداع لغة جديدة خالية من القواعد المسبقة لاستقبال الزائر. في هذه الضيافة لا يمكن أبدا استبعاد خطر التجاوز، التهديد اللامتوقع، وبالتالي عدم استبعاد التراجع (التخلي) أبدا. ومن أجل ضمان فعالية الضيافة، سيكون المضيف مدفوعا حتما إلى فرض شروط. ولكن مع ذلك، سيظل مبدأ الضيافة غير المشروطة في الأفق. بالنسبة لدريدا، هذين النوعين من الضيافة هما متناقضين، ومتعارضين لكنهما يظلان غير قابلين للانفصال، فهما يتداخلان ويستبعدان بعضهما بعضا في وقت واحد. ينصب القانون المطلق أفقا مثاليا ليس للضيافة فحسب، بل على نطاق أوسع في العلاقة بين الناس، إنه فوق القوانين مع أنه خارج عن القانون، إنه غير قانوني ويمكن أن يكون آثما كما يمكن أن تكون الإيتيقا بالنظر إلى الأخلاق. رغم ذلك، إن القانون يحتاج إلى القوانين، يتطلبها من أجل أن لا يكون «مجردا، و طوباويا، وهميا» فمن المفروض أن يكون «فعالا ومشخصا، ومحددا» بينما القوانين «ترفضها، وتهددها في كل الحالات، وأحيانا تفسدها أو تحرفها [...] لأن هذه التحريفية أساسية، غير قابلة للاختزال، وضرورية أيضا، كمالية القوانين هي بهذا الثمن، وبالتالي تاريخانيتها. وبشكل تبادلي، تكف القوانين المشروطة عن أن تكون قوانين الضيافة إذا لم تكن موجهة، مستوحاة، مستلهمة، و حتى مطلوبة، من طرف قانون الضيافة اللامشروطة»(30).

ويركز جاك دريدا على صعوبات الفكر الكانطي، حيث يواجه هنا ما يسميه كانط الضيافة الكونية بمفهوم الضيافة المطلق، الذي لا يسمح بأي حد. ربما يجب أن تقف الفلسفة السياسية، بالنسبة له، للقيام بهذا في الوسط، باحترام الحاجة إلى القانون وضرورته وكذلك واجب استقبال الغير في نفس الوقت. هكذا سيكون «السلام الدائم» بمثابة وعد غامض بسلام أبدي، الوعد الملتبس بضيافة دون تحفظ. لكن كانط لا يرغب لا في المقبرة التي يهددنا بها زعماء الدول وصقور كل الأزمان، ولا في

«الحلم العذب» للفيلسوف السلمي، لليوتوبيا المثالية العاجزة [...]. لقد كتب كانط في مشروعه للسلام الأبدي قائلا:» حق النزيل الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه»(31)، حق وكوسموبوليتية الضيافة التي يقترحها كانط في مواجهة هذا البديل الرهيب، هي مجموعة قواعد وتعاقدات، مشروطة بين الدول تحدد، على أساس قانون طبيعي مؤول بشكل جديد داخل أفق مسيحي، الضيافة نفسها التي تضمنها، فبواسطة مثل هذه القواعد يكون حق اللجوء محدد بدقة محكمة. كما أن بول ريكور، بعد إيمانويل كانط، يشير أيضا إلى «الضيافة العالمية» الحجة في السلام الأبدي؛ وإلى ضرورة الترجمة كتجاوز عملي أو التعبير بلغتنا الأم واللغة الأجنبية، فبالنسبة له، «تعوض الضيافة اللغوية إذن، بما هي لذة التواطن في لغة الآخر بالاستقبال في بيته والاستقبال في منزله الخاص، كلمة الأجنبي»(32)، وهكذا فإن «نموذج الترجمة يتضمن متطلبات ووعود تمتد بعيدا جدا إلى قلب الحياة الأخلاقية والروحية للأفراد والشعوب»(33).

وعلى النقيض من هذا السيناريو، حقيقيا كان أو وهميا، وعلى النقيض من الضيافة المحدودة للتقليد المنبثقة من الإنسية الكانطية، تظهر الضيافة الراديكالية لدريدا، من خلال القيام باستمرار بعمل تفكيكي، ضيافة تتنازل عن القانون وعن بنياته الجامدة التي تدعو إلى عدالة مفتوحة. وبغية ترجمة هذا الطموح إلى العدالة الحقيقية، ينبغي أن يكون للضيافة ثلاثة خصائص: الانفتاح الجذري على الآخر، والانفتاح المطلق وغير المحدود، الإرادة في رفع تحدي المستحيل. هكذا، فإن الضيافة غير المشروطة هي هدية وهبة للآخر، وليست دعوة مصحوبة بالتزام بمثل التضحية بهويته؛ إنها لا تحكم مسبقا على رد فعل الآخر، وليست مشروطة بالطابع الإيجابي أو السلبي لهذا الأخير. إنها تعترف وتقر بمهمتها المستحيلة في أمل ضد كل أمل. الضيافة تبدو، هنا، كعمل مجاني وكرهان طوباوي في عالم عنيف، حيث لن يكون بإمكان الضيافة الخالصة أن تكون فعالة أبدا. النظرية الما بعد حداثية للضيافة اللامشروطة لها جاذبية، لأنها تظهر بوصفها الخروج من العبودية التي أنشأها اقتصاد التبادل وكإمكانية إقامة علاقة جديدة تتميز بالهبة والعطاء. هذا هو الهدف الذي تسعى إليه الديمقراطية القادمة، حيث «إن ديمقراطية قادمة ينبغي أن تدفعنا إلى التفكير في مساواة لا تكون متعارضة مع نوع من اللاتماثل، ومع اللاتجانس أو التفرد المطلق، بل تتطلبها حتى وتدخلها من مكان ما يبقى غير مرئي لكن يوجهني هنا، من بعيد، وربما أبعد من الطرح الهيدغري»(34).

وإذا كان جاك دريدا يتبنى الطرح القائل بأن الضيافة إما أن تكون غير محدودة أو أن لا تكون أصلا، وفي الوقت نفسه يجب أن تكون هناك جدلية بين مشروطية الضيافة و لامشروطيتها. تؤكد آن غوتمان (Anne Gotman) أنه، لكي نكون فعالين، تشترط الضيافة حدودا في المكان، فالضيف لا يملك

الحق في الدخول إلى جميع أنحاء «بيتي»، وفي الزمان، هو محكوم بقواعد واضحة تنشئ مشروطية في الاستقبال. وقد حاولت غوتمان في الفصل الأول من كتابها تتبع تاريخ هذا المفهوم، حيث يعود أول ظهور للكلمة في اللغة الفرنسية لسنة 1206. إنه يشير إلى «استقبال الفقراء والمسافرين في الأديرة ودور العجزة والمستشفيات»(35). أما في القرن 16، تعود الكلمة إلى الظهور في سياقها القديم والتي تعني منذ ذلك الحين، إما الاستقبال القائم على المحبة، وإما على أساس قوانين المعاملة بالمثل تجاه النظير. مع ديدرو (Diderot) ودالامبير (d'Alembert)، تستعيد الضيافة بعدا فلسفيا مستوحى من الرواقيين القدماء الذين كانوا يزعمون بأنهم مواطني العالم: الضيافة توصف كمد وتوسيع الروابط مع الإنسانية ومجموع كل البشر. تدريجيا، من خلال المرور من المجال الديني إلى مجال الدولة ومن المقدس إلى القانون، عن طريق العلمنة، لم تعد الضيافة واجبا اجتماعيا وتميل إلى الأفول، خصوصا وأنه مع تطور المؤسسات الفندقية والصناعة السياحية، أصبحت الضيافة أكثر من ذلك، تجارة انطلاقا من القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من أننا يمكن أن نعتبر أن التحول في قانون الضيافة يمثل في حد ذاته خطوة إلى الأمام، إلا أن هذا النمو المرتبط بتسويق الإيواء يكرس موت الضيافة كشكل أساسي من التنشئة الاجتماعية، بالمعنى الذي أنه «يستبدل آليات محايدة من منظور العلاقات الاجتماعية مكان العلاقات البينذاتية التي تدخل في ممارسة الضيافة»(36). هاتين الرؤيتين هما داخل مواقف متعارضتين على ما يبدو، ولكن يجب علينا أن نرى أن وجهة نظرهما ليست هي نفسها: آن غوتمان هي عالمة اجتماع تدرس كيف تعمل الضيافة فعلا اليوم، في سياق معين يتمثل في البيت والأسرة. أما جاك دريدا فهو فيلسوف، وهذا لا يعني انه يعيش فوق السحاب، بل أنه يبحث عن المعنى، سواء كدلالة أو كاتجاه.

الخاتمة:

إن ما نصل إليه في ختام مقالنا هو أن هرمينوطيقا الصداقة الدريدية تتوجه نحو ممارسة سياسية جديدة: «ديمقراطية قادمة»(37). الكلام عن ديمقراطية قادمة يعني: نعترف للديمقراطية بقيمتها الطبيعية المتأصلة فيها، لكن لا أحد يتجاهل عدم كفاية التأسيس الحالي الذي يضعها في الخدمة، وعلى وجه الخصوص ذلك المتعلق بالديمقراطية البرلمانية. وبالتالي ينبغي إذن تدعيمها وتكميلها بهيئات أخرى، وهذا الدور ستلعبه الديمقراطية القادمة العزيزة على دريدا. إنها تستمد إمكانيتها بالضبط من التصور الجديد للصداقة. إن كانت هذه الأخيرة تتوجه نحو بناء جماعة تكون، دون سياج محكم الإغلاق، مجهزة و مسلحة على العكس من ذلك بالعديد من طرق العبور، حينها تهيء الأرضية وتمهد الطريق لسياسة جديدة لاستقبال الآخرين. وتعليقا على الآثار السياسية لإيتيقا الغير عند ليفيناس، يصرح دريدا بأن سياسة الاستقبال للآخر تستمد منطلقها من الوعي بالمسؤولية الفريدة من

أجل الكونية الإنسانية. بهذا الشكل، لا يمكن أن تختزل هذه السياسة إلى «تسامح» اتجاه الآخر، «ما لم يتطلب هذا التسامح في حد ذاته إثبات وتأكيد «محبة» دون قياس»(38). دريدا يؤيد هذا الشرط الأكبر لسياسة استقبال الآخر الذي صاغه ليفيناس:» إيواء الإنسان الآخر عندنا، السماح بوجود من لا يمتلكون أرضا ومن هم دون مأوى على « أرض الأجداد»، المحبوبة بغيرة كبيرة، و بعنفوان كبير، هل هذا هو معيار الإنساني؟ دون اعتراض»(39).

الديمقراطية القادمة توصي بسياسة أخرى للحدود وسياسة أخرى للعمل الإنساني. إنها تتطلب أن العمل الإنساني لم يعد يعتبر حصريا انطلاقا من مصلحة سيادة الدولة-الأمة. إنها تدعو إلى سياسة استقبال تتجاوز مصلحة الدولة القومية بكيفية تمكن من إيواء الأجانب، والمتشردين، والمغتربين الجدد والأشخاص دون مأوى. الديمقراطية القادمة تمارس أيضا باعتبارها أممية جديدة. «إنها تتطلب أن لا تقتصر ممارسة الديمقراطية داخل الحدود الجغرافية لبلد ما، وأن تستخدم وتوظف المنظمات الدولية – المنظمات غير الحكومية مثل أطباء بدون حدود، السلام الأخضر، منظمة العفو الدولية – كمؤسسات تكميلية تمارس ضغطا على حكومات الدول القومية»(40). الديمقراطية القادمة لا تمارس الفوضوية (l'anarchisme)، بل تضع في الخدمة، خارج وتحت الحكومة الوطنية، سياسات حول مشاكل لا تستطيع الحكومات الوطنية، ولا ترغب كذلك في حلها: مساعدة اللاجئين، ومد العون إلى الأقليات الوطنية والاجتماعية، وإلى كل من هم بحاجة إلى المساعدة في الدول الفقيرة، وحتى إلى البيئة ومحيط الأرض الذي لحقته أضرار كثيرة اليوم. وتشدد الديمقراطية المستقبلية على ممارسة العدالة من أجل الغير كمسؤولية لا نهائية من أجل الآخرين، لهذا السبب نجدها لا تقبل حرمان تحقيق العدالة من أجل الغير وعدم الإكتراث بنداء الآخرين ودعوتهم تحت مبررات وذرائع مختلفة بمثل نقص الموارد والإمكانيات والوسائل، ونهاية الحدود الجغرافية، و الأولوية المطلقة لقيمة السوق. إنها تعتبر أن حماية هذا الآخر – البيئة الطبيعية – هي أيضا حتمية وقطعية. إنها تقاوم ضد العولمة التي لا تسعى إلا إلى السلعنة (marchandisation) وتوسيع السوق فحسب. وفي مقابل الكوسموبوليتانية (cosmopolitisme) أو الكونانية القديمة على طريقة كانط خلال عصر الأنوار، والتي تفهم على أساس السيادة الوطنية فقط، فإن الديمقراطية المستقبلية القادمة تقترح وتطرح كوسموبوليتانية جديدة تستهدف تشجيع المزيد من التضامن والمزيد من العدالة على الصعيد العالمي، بدلا من فرض «نظام عالمي جديد» مزعوم، تسيطر عليه قوة عظمى مهيمنة. باختصار، هرمينوطيقا الصداقة المقترحة من طرف التفكيكية الدريدية ليست عدمية، بل فلسفة الأمل بمستقبل واعد.

الهوامش:

(1) إن استخدام مصطلح «قادم» يهدف إلى تمييزه عن «المستقبل»، وهو مصطلح يفهم عادة باعتباره امتدادا بسيط للحاضر. ومع ذلك، فإننا سوف نرى أن «المستقبل» ليس مجرد امتداد للحاضر، فهو يتضمن بعد الانتظار والوعد: هناك شيء ما «سيحدث». وبالتالي يوجد هنا صدى «طوباوي» قوي، وهو مصطلح يتجنبه دريدا مع ذلك، الذي يفضل الكلام عن «اللحظة المسيحانية».

(2) العنوان الفرعي لكتاب دريدا «**أطياف ماركس**»، هو على وجه التحديد «دولة الدين، عمل الحداد والدولية الجديدة».

(3) جاك دريدا، **أطياف ماركس**، ترجمة: منذر العياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط2، 2006، ص.163-164.

(4) جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص 71.

(5) جون ستيوارت مل، **عن الحرية**، ترجمة: هيثم كامل الزبيدي، الأهلية للنشر والتوزيع – بالتعاون مع منبر الحرية، معهد كيتو، ص.91.

(6) جديدي محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، 2008، ص.119.

(7) جون راولز، **العدالة كإنصاف-إعادة صياغة**-، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.112.

(8) جون راولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة: ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011، ص.92.

(9) الإنسان الذي تتصوره النظرية الليبرالية هو فرد بدون مهام: ذات غير ملتزمة أو (désencombré) حسب تعبير مايكل ساندل في كتابه «الجمهورية الإجرائية و الأنا اللاملتزمة» (la république procédurale et le moi désengagé) في الصفحة 255 وما يليها.

(10) مايكل ساندل، **الليبرالية وحدود العدالة**، ترجمة: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.309.

(11) Dumouchel, Bjarne Melkevik, ***Tolérance, pluralisme et histoire***, collection éthiqué, l'Harmattan, paris, France, 2001, p. 88.

(12) جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟**، ترجمة: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص.133.

(13) جون لوك، **رسالة في التسامح**، مرجع سابق، ص 66.

(14) Jacques Derrida, *« Foi et savoir : les deux sources de la religion aux limites de la simple raison »*, dans «*La Religion*», sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1996, p.36.

(15) جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟**، مرجع سابق، ص.138.

(16) جاك دريدا، **إنفعالات**، ترجمة: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2005، ص.33.

(17) عبد السلام بنعبد العالي، **الكتابة بيدين**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009، ص. 87.

(18) René Scherer, « *Zeus hospitalier, Eloge de l'hospitalité* », Paris, Armand Colin, p.19.

(19) Id, Ibid, p.14.

(20) Id, Ibid, p.14.

(21) Id, Ibid, p.21.

(22) Emmanuel Lévinas, « **Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité** », éd. le livre de poche, 1990, p. 12.

(23) Alain Montandon, **« Miroirs de l'hospitalité »**, dans Alain Montandon, « *Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures* », Bayard, 2004, p.7.

(24) J. Derrida, *«De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à* **répondre** », op. cit., p.31.

(25) مثلما نجده عند «رالف والدو إمرسون» (1803-1882) أو عند «هنري ديفيد ثورو» (1817-1862)، حيث تكون الضيافة المطلقة صادقة، وميزة و خصلة خاصة بـ «الأبطال»، ويجب أن تعطى عن محبة وليس كصدقة أو تباه و تفاخر.

(26) J. Derrida, *«De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à* **répondre** » op. cit., p.29.

(27) Id, Ibid, p.77.

(28) جاك دريدا، إيمان ومعرفة «منبعا الدين» في حدود العقل وحده، ترجمة حسن العمراني، ضمن

جاك دريدا وجياني فاتيمو، الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي و حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص.26.

(29) J. Derrida, ***«De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre »***, op. cit., p.10.

(30) Id, Ibid, p.75.

(31) كانط، إيمانويل، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1952، ص.60.

(32) بول ريكور، **عن الترجمة**، ترجمة: حسين خمري، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة/بيروت، الجزائر/لبنا، ط1، 2008، ص.24.

(33) RICOEUR, Paul, ***« Quel éthos nouveau pour l'Europe ? »***, dans **Imaginer *l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle et économique***, dir. Peter Koslowski, Paris, Cerf, 1992, p. 108.

(34) Jacques Derrida, ***« Politiques de l'amitié »***, Paris, Galilée, 2004, p.372.

(35) Anne Gotman, ***« Le sens de l'hospitalité – Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre »***, Presses universitaires de France (P.U.F), Paris, 2001, p.13.

(36) Anne Gotman, ***«Un bricolage postmoderne »***, dans Alain Montandon, ***« Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures »***, Bayard, 2004, p.99.

(37) J. Derrida, ***« Politiques de l'amitié »***, op. cit., pp. 339-340.

(38) J. Derrida, « Adieu à Emmanuel Lévinas », (Paris: Éditions Galilée, 1997), p. 133.

(39) E. Lévinas, ***« À l'heure des nations »***, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 114 ; cité par Derrida dans ***« Adieu à Emmanuel Lévinas »***, op. cit., p. 134.

(40) J. Derrida, ***« Adieu à Emmanuel Lévinas »***, op. cit., p. 134.